

**PERSPECTIVISMO DEL CONOCER Y GENEALOGÍA DEL INTERPRETAR
EN NIETZSCHE: PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA FIGURATIVIDAD**

Fernando J. Vergara Henríquez

Universidad Católica del Maule-Talca (Chile)

fvergara@ucm.cl

RESUMEN

El presente artículo sitúa el carácter figurativo de la hermenéutica en el pensamiento de Nietzsche. Para ello, es necesario disponer de una óptica particular que hace de un personaje (real, literario, histórico, filosófico, simbólico, etc.) una figura de interpretación que no expone metafísicamente las cosas ni tampoco se dirige hacia ellas fenomenológicamente, sino que las reanima simbólicamente, inspirándole un nuevo aire hermenéutico a la interpretación y un nuevo ángulo para la comprensión. La función principal es su relacionalidad como trasfondo en el que resalta la conexión imperceptible que hace una figura hermenéutica un centro o eje de vibraciones que mueven sus componentes discursivos y críticos, como también un indisoluble conector de líneas imperceptibles de interpretación, cruzando impertinentemente las fronteras de lo interpretado y de lo imaginario.

PALABRAS CLAVE

Hermenéutica, hermenéutica figurativa, Nietzsche, interpretación, comprensión, sentido, filosofía contemporánea.

ABSTRACT

The present article locates the figurative character of the hermeneutics in the thinking of Nietzsche. For this, it is necessary to have a particular perspective that makes a character (a real, literary, historical or philosophical one, etc.) a figure of interpretation that neither shows things metaphysically nor it is directed towards them by means of a phenomena. Instead, it revives them symbolically, inspiring a new wave of hermeneutics for interpretation and a new angle for comprehension. The main function is its relatedness as a background on which the imperceptible connection stands out. That makes a hermeneutic figure the center or an axis of vibrations that move its discursive and critical components, crossing with impertinence the boundaries of the interpreted and the imaginary.

KEYWORDS

Hermeneutics, figurative hermeneutics, Nietzsche, interpretation, understanding, meaning, contemporary philosophy.

PERSPECTIVISMO DEL CONOCER Y GENEALOGÍA DEL INTERPRETAR
EN NIETZSCHE: PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA FIGURATIVIDAD

INTRODUCCIÓN

El hombre es un animal que interpreta para comprender al mundo, a sí mismo, al otro y a las infinitas relaciones inscritas en su destino de búsqueda y recolección de sentido. Para llevar a cabo este cometido, se sirve de la hermenéutica como disciplina cognoscitiva generalizada o “proceso crítico-explicativo de comprensión” (Ortiz-Osés, 1975, p. 121) de formalización o teorización general del modo interpretativo y comprensor que busca esclarecer el acontecimiento de la interpretación que se enmarca en el esfuerzo hermenéutico por hacer notar, fundamentalmente, que la realidad humana es una realidad interpretativa cuyo centro es el lenguaje como mediador universal de sentido (Vergara, 2008a, p. 158) y que encuentra su “realización” en la interpretación.

El giro lingüístico realizado por las filosofías del siglo xx, destaca cómo la hermenéutica filosófica, en su reacción ante el positivismo cientificista y su radical objetivación sin sujeto, asume la centralidad del carácter ontológico del lenguaje en tanto mediador universal de nuestra relación con el mundo. Cualidad que surge del redescubrimiento del acontecimiento lingüístico tanto de articulación pensamiento-mundo como revelador y productor de sentido. Actualmente, la hermenéutica es testigo de un decisivo proceso de radicalización y universalización de la significatividad tanto del “comprender” en el ámbito epistemológico y ontológico, como del “interpretar”, en el filosófico e histórico, reposicionando al “sentido” como eje especular para abordar los problemas modernos referentes al sujeto, al lenguaje y a la existencia que cobran profundidad interpretativa y urgencia crítica para entender la realidad sobre un fondo último de conceptuabilidad (Vergara, 2008b, p. 182).

La herencia más significativa que ha recibido la filosofía contemporánea, aquella que ha tenido mayor fortuna del pensamiento de Nietzsche, gira en torno, en primer lugar, a la radicalización de los caracteres perspectivista e interpretativo de la comprensión humana y, segundo, a la contundente crítica a la incondicionalidad de un fundamento absoluto para el conocimiento, en otras palabras, haber allanado el paso de la contemplación teórica del ser a la interpretación perspectivística del sentido. La hermenéutica nietzscheana funda la eclosión de perspectivas y proliferación de interpretaciones para un radical desenmascaramiento de la razón moderna, cuyo epicentro es el lenguaje que desintegra la solidez de los cánones interpretativos de la metafísica con su monolítica interpretación y la sitúa al interior de un universo de interpretaciones posibles. El sometimiento lingüístico a la metafísica, la canonización de ciertas metáforas junto con el olvido de su acción en la sociedad, producen una apariencia de correspondencia entre los productos del entendimiento con la realidad y esta con la verdad, debido a la creencia del sujeto que sus estructuras gramaticales adquieren estatus ontológico, y esta traslación de naturaleza ficticia y causa de una historia de errores, fábulas y mentiras. La interpretación para Nietzsche es una experiencia colectiva registrada y acumulada durante la activación de las perspectivas junto con la necesidad de sentido que exige la existencia histórica del sujeto.

En lo siguiente, intentaremos desarrollar una variable hermenéutica a favor de una figuratividad que explore ciertas representaciones interpretativas (Vergara, 2009b, pp. 131-135). Su finalidad será evaluar la viabilidad y rendimiento hermenéutico de un eslabonamiento de compatibilidad narrativa y conmutabilidad interpretativa entre figuras de interpretación con la crítica nietzscheana a la moral, al conocimiento y a la religión: el sacerdote asceta de la resentida moral con su represión y venganza, el pastor de la metafísica custodio de la voz del rebaño en nosotros y el hombre loco poseído por la visión de la lejanía o retiro de Dios a manos de la autonomía moderna, organizando un triedro hermenéutico

como umbral para la acción recíproca de infinitas interpretaciones. Las figuras de interpretación o unidades especulares de sentido comunican ideas y mensajes de comprensión: son vitriólicas en sus perspectivas y, a su vez, en sus reconocimientos mutuos, lo que posibilita nuevas trazas de angulaciones que rectifican la perspectiva, desentierran y amplían las conexiones discursivas a partir de una personificación metafórica y teatralización vital de expresión perspectivística y acervo crítico-genealógico.

Nuestro trabajo hermenéutico consiste en llevar a cabo una suerte de superficialización de interpretaciones-discursos con el fin de producir efectos determinados de sentido. La pregunta entonces será: ¿qué efectos serán determinados por nuestra interpretación?, y luego de esta determinación, ¿a qué nos referiremos con una interpretación fundada en la figuratividad? En primer lugar, la hermenéutica figurativa persigue producir efectos de sentido a partir de la flotación de ciertas relaciones de representación figurativa de personajes (reales, literarios, históricos, literarios, etc.), como también símbolos y metáforas como mediadores de interpretación. Esta flotabilidad que se produce al interpretar la representación figurativa desde los discursos de los personajes elegidos, tiene como finalidad producir efectos de sentido, es decir, revelar una comunicación secreta entre los discursos y evaluar las intenciones referidas a las esferas hermenéuticas de comprensión e interpretación. En segundo lugar la figuratividad, al re-flotar las relaciones discursivas entre los personajes, lo que hace es interpretar la representación proveniente de los personajes o figuras que relatan intenciones, a veces ocultas; no interpreta a los personajes en su individualidad, sino que la figuratividad los revela en un parentesco estructural que antes no se veía, una suerte de re(ve)lación de la consanguineidad entre los personajes, que ahora, figuratizados por una hermenéutica, son medios de interpretación para la comprensión del sentido del discurso.

Esta alternativa hermenéutico-figurativa no interpreta sino a condición de interpretarse a sí misma en tanto que interpretación, y justamente este desdoblamiento reflexivo efectuado hace

la unión entre la proliferación de semejanzas de las figuras con el orden de la crítica. Lo mismo sucede, en cuanto a la comprensión, cuando ese desdoblamiento reflexivo hace la unión entre la interpretación de diferencias con el orden narrativo. La hermenéutica se figuratiza entonces sobre el fondo de representación irreductible de lo que hay de pensable en una continuidad que positiviza la adquisición del sentido, por ello, es un acontecimiento subterráneo y subsidiario de un fondo cognoscible de sentido que permite percibir el movimiento que va de los personajes a las combinaciones posibles de las complejas formas de interpretación basadas en la figuración de la representación con lo que en ella se muestra. Esta hermenéutica no busca la comparación y conjunción o acumulación de un aspecto determinado de manera absoluta u objetiva, sino que busca abrir una nueva visión epifánica de representación como un particular modo de interpretación sobre las conexiones ocultas de los acontecimientos, con el fin que devenga experiencia hermenéutica de apropiación de la comprensión del sentido (Vergara, 2008a, pp. 153-154).

NIETZSCHE Y EL TEJIDO DE LA VOLUNTAD DE INTERPRETACIÓN

Con Nietzsche como anunciador de la disolución de la totalidad –quien va más allá del historicismo y del positivismo con su crítica al modelo racionalista y trascendental sobre el sujeto cognoscente– interpretar ya no será escuchar un sentido transmitido por la historia, sino el manifiesto de una fuerza interpretativa como voluntad de poder: “interpretar será explicar una actividad energética” (Ferraris, 2000, p. 175) que determina justamente el interpretar. Es decir, la interpretación depende del grado de poder que opera en su interior. Entre voluntad, poder e interpretación está el conflicto de fuerzas e intereses.

La concepción nietzscheana de voluntad de poder es aquella última instancia de la interpretación, lo que decide el carácter de la misma en tanto expresión del proceso de extensión de un

quantum de poder en oposición y lucha al resto de *quanta*. La concepción de voluntad de poder se vincula entonces con “el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La ‘voluntad de poder’ es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza [...]: es el principio de la síntesis de las fuerzas” (Deleuze, 1994, pp. 73-74), que no será otra cosa que la vida entendida como el elemento energético que diferencia cualidad y cantidad de fuerzas y esta “no aporta ningún contenido determinado, ninguna finalidad específica al querer de la voluntad” (Barrios, 1990, p. 68), pues no debemos concebir por voluntad de poder aquella

voluntad [que] quiera el poder; [pues] no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora (Deleuze, 1994, p. 121).

vivificante, es decir, cualificante donde “lo que quiere *en* la voluntad (y no lo querido por ella, no algo de lo que carece, sino justamente aquello que la constituye y posibilita), [...] como *determinación de su cualidad*” (Barrios, 1990, pp. 68-69). Y aquí toda

interpretación es determinación del sentido de un fenómeno. Todo sentido está en relación con la voluntad de poder y consiste precisamente en una relación de fuerzas, según la cual algunas *ejercen* acción y otras *reaccionan* en un conjunto complejo y jerarquizado sea cual fuere la complejidad de un fenómeno, distinguimos de hecho fuerzas activas y de regulación. Esta distinción no es solamente cuantitativa, sino cualitativa y tipológica. Porque la esencia de la fuerza es estar en relación con otras fuerzas, y dentro de una relación recibe su esencia o cualidad [...].

La relación de la fuerza con la fuerza se llama voluntad” (Barrios, 1990, p. 31). Una fuerza que habita en toda acción humana, tanto positiva como negativa: es el todo de la existencia que se expresa en la fuerza de la voluntad y en el poder del querer, y por tanto, es desde donde es posible la superación, el advenimiento del superhombre que solo se hace posible a partir de la “muerte de Dios” –acontecimiento telúrico y sombrío que hace al devenir siempre interpretable y libre de ilusiones trascendentales– que, a su vez, solo puede plantearse en virtud de la voluntad de poder, y esta solo es viable si hay eterno retorno de lo mismo, cuyo centro es lo absolutamente diferente e independiente del pensamiento científico, es decir, de la reproducción de lo diverso como tal, o dicho en otras palabras, la repetición de la diferencia: lo contrario de la *adiaphoria* (no diferenciación de cantidades) –que no se debe tomar partido por ninguna de las opciones–, el eterno retorno es lo que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere; “no es el efecto de lo Idéntico sobre un mundo devenido semejante, no es un orden exterior impuesto al caos del mundo; el eterno retorno es, por el contrario, la identidad interna del mundo, y del caos, el Caosmos [...]. El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la desemejanza y lo disperso, al azar, lo múltiple y el devenir [...] Lo que el eterno retorno elimina son, precisamente, todas las instancias que yugulan las diferencias” (Deleuze, 2002, pp. 439-441) con el fin de establecer el grado de fuerza que exige tanto pensar la idea de que “todo vuelve” como la experiencia de sentirlo como un acontecimiento positivo, lo que, desde la óptica de la metafísica dualista, parecería configurarse como la extrema vacuidad y absurdo de la existencia: es el conjuro con que Nietzsche se opone a su concepción de temporalidad, a la soteriología escatológica del pensamiento judeo-cristiano y a la inclinación por absolutizar todo imperativo ético-moral impuesto sobre toda acción y pensamiento humanos frente a la equivalencia de los instantes constitutivos de los acontecimientos insertos en el flujo vital del devenir.

La interpretación, para Nietzsche, es el modo de expresión fundamental de la voluntad de poder que subyace a la forma diversa de los discursos significantes: la voluntad deviene interpretante de manera constante e infinita. La función esencial de la vida es introducir un sentido en el mundo al identificar ser con vida como eterno devenir y fluir vital, lo que conlleva que el ser no es más que interpretación de esa experiencia vital de sentido. Lo incombustible de la voluntad es la interpretación que convierte al sentido en comprensión y a la interpretación en sentido, pues ahora “interpretar [será] determinar la fuerza que da sentido” (Deleuze, 1994, p. 80) a un mundo que “se ha vuelto, una vez más, ‘infinito’ [...], en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él *contenga dentro de sí infinitas interpretaciones*” (Nietzsche, 2001, pp. 392-393). Expresa también la desmitificación de lo ilusorio como restauración de sentido, es decir, la proyección intermedia de sentido entre las cosas y la comprensión, pues “comprensión e interpretación son propiamente un *acontecer*, un devenir, un *proceso* que no comienza con la ‘subjetividad’” (Vattimo, 2000, p. 181), sino con un impulso, una determinación para “saber si la interpretación es *solo* una proyección [o *posición*] de sentido o más bien *solo* un descubrimiento [o *hallazgo*], o ambas cosas a la vez” (Vattimo, 2000, p. 181), ya que el interpretar no supone la radicalización sin sentido de la subjetividad o de un pluralismo desvinculante ni menos relativista o equivocista, sino la designación de un horizonte cognoscitivo y de sentido para una forma de vida que se autoproclama como centro de significaciones en la que el individuo es una configuración de perspectivas que “se ve envuelto en el juego de la interpretación [como] una ‘posición’ de perspectiva de una voluntad de poder” (Vattimo, 1987, p. 117). El sujeto no “tiene” interpretaciones o perspectivas, sino que ellas conforman al sujeto: el sujeto es y sabe a partir del universo de perspectivas que dispone para comprender la realidad. La interpretación es posibilitada por el energético conflicto entre las valoraciones

como fruto de las fuerzas y las pulsiones de una vida que busca el sentido a pesar de las diversas interpretaciones por conciliar. El cuerpo como centro de gravedad, como objeto de reflexión y análisis coherentes en donde hay “más razón [...] que en tu mejor sabiduría” (Nietzsche, 2004, p. 65), es un catalizador de los afectos y de la voluntad de interpretación que continuamente está aconteciendo y construyendo respecto de la multiplicidad de interpretaciones en conflicto de las valoraciones y su energética sustentación de los afectos que dan lugar al perspectivismo y a la voluntad de interpretación.

Las relaciones que precisamos entre voluntad e interpretación expresan un proceso que va, desde la voluntad de poder (acontecimiento de vitalización del sentido), hacia una voluntad de poder-sentido (acontecimiento de apertura al sentido) para seguir en una voluntad de comprender (acontecimiento radical de interpretación) y, finalmente, en una voluntad de sentido-comprendido (acontecimiento de diálogo de interpretaciones), donde el comprender es resultado de un interpretar profundamente el sentido del devenir y de la afección de quién interpreta “desde las más diferentes perspectivas” (Nietzsche, 1994, p. 62) como acontecimiento infinito de interpretaciones en un mundo que es interpretable como fuente de innumerables sentidos: “¡Ay!, existen demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación [...] demasiadas interpretaciones, endiabladas, estúpidas, locas –incluida la nuestra, esa interpretación propia y humana, demasiado humana” (Nietzsche, 2001, p. 393), las que son unificadas en el sentido subyacente, a su vez, en la infinitud de dobleces y rincones de una realidad que no juega ocultándose, sino que sufre hoy ocultada por el *ethos* tecno-económico agotando los márgenes de la modernidad (Vergara, 2009a, pp. 106-107).

CARÁCTER INTERPRETATIVO Y METAFÓRICO DEL CONOCIMIENTO

Otro elemento fundamental, en relación con lo anterior, implica la crítica nietzscheana a la versión moderna de conocimiento, al

afirmar el carácter interpretativo y metafórico de todo conocer. El diagnóstico nietzscheano sobre la cultura occidental de desublimación teórica, la confirma escindida entre el elemento racional y las raíces de la vida misma en tanto que voluntad de poder. La idea misma del hombre como sujeto de una razón con la que se autorregula y disciplina los procesos naturales y sociales, resulta para Nietzsche una fábula: el conocimiento mismo está motivado por la voluntad de poder. El objetivo del conocimiento no es saber por saber sino saber para controlar una realidad que debe someterse a la transformación epistemológica en categorías tales como ser, normas, fórmulas, esquemas, orden, forma, etc. La crítica nietzscheana al hombre moderno puntualiza que su pensamiento ha quedado atrapado por la racionalidad pura, por la explicación causal o por las categorías del entendimiento, esto es, por haberse vuelto un “yo” separado de su actividad racional que incluye la sensación, la imaginación y la creatividad. Nietzsche se refiere al hombre moderno como el hombre objetivo, es decir, aquel intelectual que, desenmascarado en su búsqueda de la verdad, justifica sus propias teorías con el fin de que resulten triunfantes para que la aparentialidad se imponga por sobre la realidad. El hombre objetivo es “de hecho un espejo: habituado a someterse a todo lo que quiere ser conocido, sin ningún otro placer que el que le proporciona el conocer, el ‘reflejar’, –ese hombre guarda hasta que algo llega, y entonces se extiende con delicadeza, para que sobre su superficie y piel no se pierdan tampoco las huellas ligeras y el fugaz deslizarse de seres fantasmales” (Nietzsche, 1993, p. 145).

En razón de lo anterior, tanto el sujeto como el pensamiento están instalados frente a un trasfondo que sería el de una voluntad que persigue y posibilita la interpretación, pues solo a partir de nuestras necesidades (cognitivas, sociales, culturales) interpretamos al mundo, percibimos el dinamismo de nuestros afectos y ensayamos perspectivas que no se unifican en el objeto, sino en la voluntad de poder que funda la aparentialidad en vir-

tud de la vida, ya que para Nietzsche “la objetividad no es una contemplación sin interés [...] Hay solo una perspectiva que ve, solo una perspectiva que ‘conoce’; y cuantos *más* afectos dejamos que se manifiesten sobre una cosa, cuantos *más* ojos, diferentes ojos, podemos utilizar para observar una cosa, más completo será nuestro ‘concepto’ de esa cosa, nuestra ‘objetividad’” (Nietzsche, 1994, pp. 138-139). El “ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por *la interpretación y la evaluación*. Una fija el ‘sentido’, siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno; la otra determina el ‘valor’ jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos, sin atenuar ni suprimir su pluralidad” (Deleuze, 2000, p. 23). ¿Qué significa voluntad de poder en un contexto en el que surge la voluntad de interpretación como condición de conocimiento? Que la fuerza motriz de la vida es voluntad de razón (racionalidad operativa sobre la realidad), de verdad (ordenamiento de significados hacia un fin), y esta energía motriz y organicidad cognoscitiva e interpretativa, se manifiestan en el resistir, insistir y persistir en la vida, y por tanto, en esa reclamación comprensora fundamental que expresa la voluntad de interpretar donde el “pensamiento racional es un interpretar según un esquema del que no nos podemos desprender” (Nietzsche, 1992, pp. 93-94), pues “¿qué es lo único que puede ser *conocimiento?* - ‘interpretación’, *no* ‘explicación’” (Nietzsche, 1992, p. 91), donde se coimplican voluntad e interpretación.

La mutua e incesante confrontación de perspectivas es la interpretación, es decir, una actividad de continua autosuperación que disuelve la concepción de un sujeto transparente para sí mismo como también una realidad objetivada tanto desde un marco racio-idealista como trascendental: nuestras representaciones son máscaras que ocultan las verdaderas intenciones y objetivos interesados del sujeto racional en un marco inconsciente. Para Nietzsche la suma de interpretaciones respecto de un objeto que se unifica en la voluntad de poder aferrada al devenir en la que se

expresa el flujo de la realidad, es el conocimiento puesto al servicio de la manifestación de nuevas y múltiples formas vitales que no puede sino reproducir un continuo flujo de un fondo primordial. Y esta reproducción primordial sucede en virtud de la caída, no solo de la apariencia, sino también de una realidad que es incognoscible debido a que el conocimiento no es un dato natural, sino una maraña o artimaña donde el sujeto se ubica en un lugar referencial ante la hostilidad de la incognoscibilidad y la amenaza del desconcierto conceptual. Para superar este escollo, impone un esquema de simplificación, síntesis y esquematización, donde el entendimiento y la memoria, gracias a la lógica, convertida en una ficción regulativa, transforma la realidad en una escritura de signos, de manera que una cosa nueva pueda ser expresada mediante signos de cosas ya experimentadas y conocidas. Ante esto, la reflexión nietzscheana desenmascara al conocimiento como un modo de engaño e ilusión, que resulta ser constitutivo de todo conocimiento humano, no solo del conocimiento incorrecto o de la falsa conciencia (Nietzsche, 1990, pp. 22-25), pues el

“intelecto es un medio de autoafirmación: sirve al ‘fingimiento’ y a la ‘dominación de la naturaleza’”. La proyección de mundos simbólicos refleja, por un lado, ilusiones y fantasías desiderativas, que permiten satisfacciones virtuales, la compensación de renuncias y la negación de debilidades y peligros reales. La red de formas simbólicas que tendemos sobre la naturaleza tiene, por otro lado, la función de poner bajo control un entorno que amenaza nuestra existencia y de asegurar la reproducción de la vida “sin los cuernos ni los afilados colmillos de la fiera’. En ambos casos el mundo ficticio de los símbolos está al servicio de la satisfacción de necesidades elementales; en el primer caso, posibilita negociaciones y sustituciones fantásticas; en el segundo, el control técnico y el ejercicio fáctico del poder” (Habermas, 1990, pp. 431-432).

Nietzsche desarrolla la hipótesis antikantiana de que el conocimiento no es una consecuencia de la evolución de la raza

humana, sino más bien una invención para alcanzar ingeniosamente un grado de dominio a través del control de los medios racionales para asegurar la vida humana. El conocimiento, entonces, queda encerrado dentro de los márgenes de las necesidades vitales, ya que resulta intrascendente tanto por su origen como por su efecto, pues sus productos son ilusiones y ficciones útiles ligadas más a un “sistema precario [y gregario] de poder [...] de relaciones [que] están por detrás del conocimiento” (Foucault, 2005, pp. 27-29), que ligadas a la búsqueda desinteresada por el saber y la verdad, una verdad que se juega en el conflicto, en la batalla de la creencia dominante ante el problema de la tolerancia e intolerancia respecto de la mentira. El sujeto –colectivo y dialéctico-histórico– no percibe el fondo de pulsiones que late en la realidad (intereses, conflictos, creencias, valores), olvidando el origen instintivo del saber, entregándose a la voluntad de dominio de todo lo por saber. Nietzsche quiere recobrar la fuente vital de las pulsiones que subyacen en la realidad frente al control tecnocientífico de una modernidad triunfante por su calculabilidad y objetividad, en otras palabras, recuperar la sincronía entre vitalidad y razón propia de la voluntad creadora e interpretadora de sentido. Nietzsche rechaza la actividad conceptual de “construcción [...] prefigurada en el lenguaje [que ordena] categorialmente los contenidos metafóricos” (Habermas, 1990, pp. 432-433) por el hecho de que estas volatilizan las figuras como expresiones metafóricas sobre la realidad (Nietzsche 1990, p. 26). La esquematización de la realidad (filosófica, metafísica, físico-matemática), la evaporización conceptual de las primitivas impresiones intuitivas, de aquellas primigenias impresiones instintivas que figurizan la historia, es correspondiente a la arbitraria materialización del concepto como residuo de la metáfora (Nietzsche, 1990, p. 27). La metáfora es el deslizamiento y legibilidad de la ficción hacia la realidad binaria que se expresa en líneas contradictorias con las mismas que se dibuja los límites de la interpretación, muñón de la apariencia que juega a los dados esperando que marque “ver-

dad”, “saber”, “ser”, “cosa en sí” en su lanzamiento-designación sobre el paño-realidad. A través del lenguaje, la realidad que la palabra designa, recupera el horror o la fascinación original que le sostiene. Siguiendo a Nietzsche, la figura es una metáfora intuitiva original (Nietzsche, 1990, p. 29) análoga al mismo lenguaje en su naturaleza (De Man, 1990, p. 129) de representación.

De lo anterior Nietzsche devela el papel que cumple la verdad en tanto que ilusión o ficción al interior de la existencia social como respuesta a la incapacidad de todo constructo racional para acceder a la cosa en sí por desconocer la variedad y el cambio, pues le atribuye lo valioso a lo trascendente –que busca la esencia o estructura abstracta sostenedora de la realidad que de suyo es inexplicable, es decir, las explicaciones son inaplicables en un mundo en constante fluir y transformación, ya que el orden establecido es azaroso y no necesario–, en contrariedad al presente sensible y lo hace al preguntarse sobre la presunta necesidad de verdad que surge en un sujeto carente de los impulsos puros hacia la verdad: “pregunta qué significa la verdad como concepto, qué fuerzas y qué voluntad cualificadas presupone *por derecho* este concepto” (Nietzsche, 1990, p. 29). La consideración nietzscheana sobre el conocimiento, versa entonces si el lenguaje constituye conocimiento o se reduce a una convención o negocio social en el que las designaciones humanas tienen conato adecuado en las cosas sin percibir las como maquinaciones ilusionistas, pues solo “la ilusión objetivista de que sus interpretaciones puedan ser básicamente verdaderas, y sus ficciones de conocimiento, le confiere seguridad” (Nietzsche, 1990, p. 29) al hombre. La verdad solo es un convencionalismo lingüístico, pues la comprensión se juega en la aceptación intersubjetiva de reglas. Los polos del conocer serían la significación simbólica consistente en imágenes producidas poéticamente por estímulos externos y la verdad fijada convencionalmente, polos que encuentran en la metáfora la conexión de subjetividad creadora con el sentido, en la que se “consume realmente siempre en el marco de las formas gramaticales

primitivas. Si nos moviésemos solo en el estrato de las metáforas quedaríamos cautivos del mundo de los sueños. Solo el aparato de conceptos y abstracciones funda un mundo intersubjetivo de vida despierta. Esta construcción de conceptos está preformada en el lenguaje [donde] están incluidas las reglas según las cuales nosotros ordenamos categorialmente los contenidos metafóricos” (Nietzsche, 1990, p. 46). El lenguaje posee una vestidura propia de potencia de interpretación en tanto que medio para la comprensión del sentido: “No solo el lenguaje piensa antes que nosotros y está, por así decirlo, ‘detrás’ de nuestra visión del mundo: aún más coercitivamente estamos determinados por el surtido y la selección de imágenes, nos ‘canaliza’ aquello que en general se nos puede mostrar y nosotros experimentar”. (Blumenberg, 2003, p. 142).

**ENTRE LA PRESENCIA Y LA FUGACIDAD:
ESTRUCTURA HERMENÉUTICA DE LA FIGURATIVIDAD**

La figuratividad es una categoría plástica que superficializa una estructura significativa con intencionalidad interpretativa. Para ello, constituye intra-discursivamente los coherentes, determinados y dinámicos factores hermenéuticos nietzscheanos de perspectivismo y genealogía –junto con el de interpretación– desde los cuales se cristaliza la representación. El perspectivismo nietzscheano “es un arte más profundo que el punto de vista de Leibniz: porque la divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación” (Deleuze, 1989, p. 180) y se sustenta en dos ideas fundamentales: su interpretación sobre la verdad y el conocimiento y su sentencia hermenéutica: “no hay hechos, solamente interpretaciones” (Nietzsche, 2002, p. 60), y es la teoría en la que toda mirada o perspectiva es una interpretación válida constituyente de sentido, y pregunta por una base fiable para orientarse en el caos existencial de nuestra experiencia de

mundo, conjugando diversos elementos de una realidad compleja y vertiginosa que acepta las lógicas de la diferencia, contradicción y multiplicidad cuando se interpreta intensamente la realidad, incluso la misma interpretación, ya que envuelve la óptica que determina el valor vital del saber que ahora se revela ilimitado en perspectivas sobre un mundo al que es inevitable e indispensable la interpretación: la experiencia de descentramiento y fragmentación del sujeto que interpreta interpretaciones, cuya dinámica vital reconoce y otorga significado a las cosas a medida que busca un sentido en la dinámica imprevisible y siempre cambiante entre universalidad y pluralidad de interpretaciones de lo real. El pluralismo integral de interpretaciones supone un “desplazamiento de perspectivas [que] abre la posibilidad de producir *múltiples contextos singulares de interpretación* [dándole] sentido a cada perspectiva como momento singular dentro de un devenir múltiple y exuberante en perspectivas” (Hopenhayn, 1998, p. 168), interpretado por un sujeto que, a la vez, es interpretable, produciéndose una mecánica entre universalidad y pluralidad, tolerancia e intolerancia, tradición y renovación de interpretaciones, mediada por la intensidad y desenfreno de una libertad creativo-interpretativa, y de toda vida que encuentra en el perspectivismo su “condición fundamental” (Nietzsche 1993, p. 18). En este sentido, la reversibilidad de las perspectivas en la infinitud del devenir asegura que haya nuevas formas de crítica. Con esto Nietzsche introduce nuevamente el delirio creador de la vida perdido en la fosilización de la racionalidad metafísica, con el fin de abrir posibilidades de aproximación a la realidad mediada tanto por la intensidad de la voluntad como el desenfreno de una libertad creativo-interpretativa que dota de significatividad al mundo, y a una vida que encuentra en el perspectivismo su condicionamiento mismo para romper lo pétreo de lo invariable en una multiplicidad de interpretaciones posibles en un juego entre creatividad y destrucción, desenmascaramiento y confirmación de perspectivas:

De vez en cuando tenemos que descansar de nosotros mismos, y para ello tenemos que mirar, desde una distancia artística, desde arriba y desde debajo de nosotros, a fin de reírnos *de* nosotros o llorar *por* nosotros; tenemos que descubrir tanto al *héroe* como al *loco* que se esconde bajo nuestra pasión por el conocimiento, ¡estamos obligados a gozar de vez en cuando de nuestra locura para seguir gozando de nuestra sabiduría! (Nietzsche, 2001, p. 200).

El perspectivismo que opone Nietzsche al estrechamiento del campo de visión teórica, o incluso dogmatismo, con que califica el proceder de sus dos principales contrincantes, supone, por lo pronto, una apertura y flexibilidad en el estilo de pensar que además de suspender la garantía de necesidad y universalidad ofrecida por el uso sistemático de los principios metafísicos, asume la posibilidad del error y la mentira, de la no-verdad, y de la pluralidad de los valores veritativos, como elementos constitutivos al ejercicio de todo pensar. Y lo serían, en tanto Nietzsche abre a su vez el espectro de valoración de lo propiamente humano hacia todo aquello que la tradición ha considerado como deficiencias, precariedades o signos de la presencia del mal en el hombre: el orgullo, la vanidad, el egoísmo, el engaño. Pero la radicalidad de este perspectivismo no se agota con lo que pudiera considerarse como la simple enumeración de estas deficiencias propias a conductas meramente domésticas, reveladoras de una cotidianidad que carece de distancia reflexiva y moral con respecto a sí misma. Esas precariedades también pueden formar parte de lo que se considere como más elevado o fundamental para la vida: de la lógica del pensar, del sistema de la consciencia, puesto que más elaboradas y sutiles del pensar filosófico— desde el primario sistema de instintos y afectos, de la voluntad en que se afina la vida (Jara, 1998, p. 59).

Multiplicar las perspectivas desde las que se mira y se hace el mundo y desde aquellas con que se coordina el habitar en él, expresa el “carácter interpretativo de todo acontecer. No hay ningún suceso en sí. Lo que acontece es un grupo de fenómenos

seleccionados y resumidos por un ser interpretador” (Nietzsche, 2002, p. 26). Para el perspectivismo del conocer, la realidad se define a partir de su transitoriedad como estructura que se genera y se sostiene en la recíproca alternancia de fuerzas interpretativas en la que la “diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones [radica en que] existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un ‘conocimiento’ perspectivista” (Nietzsche, 1994, p. 139), el que exige aceptar la radical perspectividad de la comprensión humana como eje de la objetividad. El perspectivismo, entonces, obtura la visión del sentido, a razón de sostener que todo acto de conocimiento es un acto de nuestras interpretaciones situándose en la perspectiva-sentido, pues todo sentido es tal para alguien que comprende en un “sentido” determinado, es decir, en una dirección necesaria para quien necesita de ese sentido-dirección y para quien tal sentido significa algo: “un sentido no perspectivista es un completo sinsentido” (Kouba, 2009, p. 295) en un mundo en el que el sentido es el núcleo posibilitador de la comprensión de la realidad.

Este perspectivismo del conocer obtiene su estrategia de la segunda clave fundante de la hermenéutica figurativa: la genealogía o develamiento histórico-interpretativo. Esta consiste en una investigación histórica que se opone al “desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías” (Foucault, 2008, p. 13) con el fin de “localizar la singularidad de los acontecimientos” (Foucault, 2008, p. 12). Esta mecánica persigue emitir un diagnóstico acerca de las conexiones que surgen de la experiencia moderna, sumergiéndose en ellas para concentrar su examen en la profundidad que subyace la presencia de las figuras de interpretación. La genealogía trabaja en las antípodas de las formas tradicionales de análisis histórico. Estas enfatizan, por una parte, las formas estables y las continuidades de los acontecimientos que suceden y que quedan registrados en la historia; la genealogía, por su parte, acentúa la complejidad, la fragilidad y la contingencia relacionadas con los

acontecimientos históricos, de ahí que afirma la perspectividad del saber y la operatividad de la conciencia teniendo como horizonte las relaciones de poder. Del concepto de genealogía es posible extraer varios usos: primero,

facilita la autocomprensión cultural historizando la interpretación moral de la existencia [por medio] de una continua recreación de esa valoración a través del ejercicio incesante de interpretaciones que le otorgan vigencia; [segundo] explicita el carácter no universal ni incondicional de las interpretaciones, y luego de los valores que le subyacen [deviene positivamente como el] arte de mostrar la diferencia bajo la máscara de la identidad; [y tercero] muestra que la lucha de voluntades marca históricamente nuestra propia subjetividad (Hopenhayn, 1998, pp. 36-37).

El método de develamiento histórico-interpretativo trata de establecer lo que el objeto es (verdad, lenguaje, conceptos morales, etc.) a partir de sus orígenes, pues “en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial” (Nietzsche, 1996, p. 117).

La genealogía como instrumento de análisis versa sobre una suerte de figuras que le son representativas o fundamentales y que devela la interpretación, las cuales posibilitan su ejemplificación, desarrollo y demostración como radicales experiencias históricas. Se trata de una plataforma desde la cual presenciamos las “historias de la historia”: la interpretación de acontecimientos enmarcados en el tiempo reconociendo “las diferentes escenas en las que se han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no ha sucedido” (Foucault, 2008, p. 12) apelando no a la continuidad estática de la historia, sino a aquello que se sumerge bajo los acontecimientos y, sin embargo, los sostiene. La genealogía reflota lo incuestionable de aquel origen, pues es una estrategia que persigue la no-identidad de lo que se acepta acríticamente. Además, el develamiento histórico-

interpretativo, rompe con la concepción de una historia dividida en apariencia y verdad; quiebra la imagen de una interpretación absoluta y determinista en la historia al abandonar la confianza en un sustrato incondicionado que subyace bajo la secuencia de los acontecimientos, dejando al sujeto expuesto a la finitud, empiricidad, positividad. En fin, opera un desmantelamiento minucioso de la tradición a partir de perspectivas, convirtiéndola en historia de perspectivas (lectura de interpretaciones e interpretación de lecturas) cuyo centro sería el retorno o repliegue a los orígenes en cuanto origen y se “opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo o utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, del cual deriva su valor mismo [...] quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen” (Deleuze, 1994, p. 9). Por ello, Nietzsche rechaza una búsqueda por el origen percibiendo el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia en el mundo, pues buscar tal origen “es tratar de encontrar ‘lo que existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar el fin de una identidad primera” (Foucault, 2008, p. 18) fosilizada en el tiempo. Lo que busca Nietzsche es “insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están [...] darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia” (Foucault, 2008, p. 23).

Tanto el perspectivismo del conocer como la genealogía del interpretar, se acoplan para hacer visible una nueva interpretación al descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, tan solo la exterioridad del accidente, la proyección de los afectos, la apoteosis de la vida y la inaprensibilidad de la interpretación, pues no “hay ningún estado de hecho, todo es fluido, inaprensible, huidizo; lo más

duradero todavía son nuestras opiniones. Proyectar sentido en la mayoría de los casos: una nueva interpretación sobre una vieja interpretación devenida incomprensible” (Nietzsche, 2002, pp. 27-28).

FIGURATIVIDAD DEL SENTIDO

El perspectivismo afincado en la comprensión como la de la genealogía en la interpretación, revelan la profundidad inicial de la actividad figurativa que se pierde a favor de una coimplicación entre metáfora y lenguaje, genealogía y perspectiva: actividad de pensamientos compuestos que tejen las líneas interpretativas de la relación del hombre con la realidad definida como “indirecta, complicada, aplazada, selectiva, y, ante todo, metafórica” (Blumenberg, 1999, p. 125).

La hermeneuticidad del discurso figurativo encuentra su valor expresivo en las diversas relaciones que se extraen de los contenidos representativos del mismo discurso como codificación de la metáfora. La figuratividad, en fin, confirma vínculos ocultos, clandestinos entre narrativa y crítica, entre interpretación y comprensión con el fin de ampliar nuestra percepción de la plurisignificatividad de la realidad en la desocultación del sentido como hilos entrecruzados por debajo de la representación. La metáfora, a diferencia de la metonimia (simple cambio de nombre o significante), hay que entenderla como trasposición del significado de una cosa a otra, la integración o transporte, en el significado de un término, de una parte del significado de otro por medio de una imagen. La metáfora es la similitud referencial que figura en la realidad descrita por otro referente. En esta dirección, la figuratividad vehiculada por la metáfora posibilita la tensión entre un “es (como), pero no es”, aun cuando lo desemejante resalte su acción antes que su resultado, es decir, insista en su capacidad de transferencia de sentido: entender la metáfora como núcleo hermenéutico permite diseñar mundos posibles, forzando connotativamente los límites de imágenes dispares o anacróni-

cas y ampliando significativamente los alcances de las figuras de interpretación. La metáfora vehicula verdades, racionalidades, creencias al reorganizar una misma realidad y/o descubre otra, revela nuevos elementos y relaciones pre-existentes bajo “la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la señal de un trazo suplementario de un giro más, de un re-torno y de un re-trazo (*re-trait*) en el trazo (*trait*) que habrá dejado” (Derrida, 1989, pp. 37-38) en la misma narración. Si la metáfora permite la conceptualización y reconceptualización del mundo, lo hace también con la organización y articulación de figuras de interpretación al expresar relaciones lingüísticas entre los componentes de los discursos críticos, pues la metáfora se corporeiza siendo capaz de sincronizar, aun extratemporalmente, relaciones que guardan coherencia interna y parentesco con el fin de estructurar, re-conceptualizar desde una óptica interpretativa figurada en cuanto constructo del lenguaje.

Las metáforas en tanto fuentes de sentido, como hemos visto, en su vinculación con las figuras de interpretación, no son una “forma derivada, marginal o aberrante del lenguaje, sino que es el paradigma lingüístico por excelencia. La estructura figurativa no es un modo lingüístico entre otros, sino que caracteriza el lenguaje como tal” (De Man, 1990, p. 128) y recibe su itinerario del poder del lenguaje. El discurso de las figuras de interpretación –sincrónico intra-discursivamente en su identificación, diferenciación y delimitación– que se despliega entre líneas de segundo plano, es difractado: sin retórica y en contigüidad reverberada como unidades discursivas para la búsquedas de un orden fundamental subyacente, enfoque compatible con la crítica que está a medio camino entre las figuras de interpretación y las conveniencias secretas de los discursos, es decir, el discurso figurativo es el espejo de las figuras que describe su alcance de sentido

tras la presencia inmediata de las significaciones (no en el más allá del aparecer sino del significar primero). Hay que [buscar

el sentido de la acción de las figuras de interpretación] tras el presente vivido (no en un más allá intemporal sino en la virtualidad del presente que se oculta en la memoria del pasado y en la espera de lo futuro). La presencia diferida del sentido es la de una ausencia. El sentido se aparece en suma como el *fondo* no presente (no como el fundamento perdido) de las presencias significativas, y como el *fondo* virtual (no intemporal) constituido por la urdimbre temporal de pasado-futuro sobre la que se teje el proceso visible e intencionable que llamamos el presente (en proceso) [...] El sentido es así, en cierto modo, el *fondo de toda presencia*. No es lo que hace posible sino lo que hace comprensible para otro. No está fuera de lo que es, ni es propiamente su fundamento (¿qué sería ser fundamento de los que *ya* es?), pero ocupa una cierta ausencia, se disimula bajo la penumbra del segundo plano, se escapa bajo la secundariedad de lo implícito. [El] sentido es el fruto recolectado de esa dispersa variedad de las presencias de significación (Peñalver, 2005, pp. 279-280).

El sentido en la hermenéutica no es pues, el mero sentido lógico-funcional, sino el sentido ontológico-existencial que responde a las preguntas arquetipo-existenciales del sujeto. Por ello, la comprensión del sentido tiene que ver con el carácter existencial, la cual capta los límites del mundo y la propia muerte en vida, pasando de la mera consciencia o conocimiento superficial de las cosas al fondo misterioso de la vida. Lo cual viene a significar que no hay sentido sin sinsentido, más aún, que el sentido consiste en la asunción del sinsentido. El sentido no es, entonces, la mera explicación abstracta de lo real, sino más bien, una explicación implicativa de lo real vivido.

La hermenéutica figurativa “considera [como] una modalidad auténtica de comprensión de conexiones que no puede circunscribirse al limitado núcleo de la ‘metáfora absoluta’ [no dispuesta] a ‘ser sustituida por predicados reales’ en el mismo plano del lenguaje. Podría decirse que se ha invertido la dirección de la mirada: esta no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptuable sino además a las conexiones hacia atrás con el

mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría [...] En este sentido las metáforas son fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de curiosidad teórica; el hecho de que no haya retorno a la plenitud de sus estimulaciones y expectativas de verdad no quiere decir que sea anacrónico” (Blumenberg, 1995, pp. 97-98). La metáfora compromete a la conciencia y a la teoría a retrovertir la intuición con la que se nutren para introducir en la realidad los mundos que interpretan y comprenden y, a la vez, ingresar las comprensiones e interpretaciones al mundo, ya que la “metáfora [...] no es el añadido subjetivo-fantástico de un observador [al contrario, atribuye una] incomparable significación situacional” (Blumenberg, 1995, pp. 99-100) para las figuras de interpretación que reparan perspectivas, renuevan posiciones y ajustan posibilidades interpretativas para la comprensión.

La figuratividad se nutre de aquellas imágenes lingüísticas (discursos) que abarcan contenidos semánticos que escapan a las posibilidades de expresión del lenguaje conceptual y objetivante de la filosofía y la ciencia como asimismo de los personajes, histórico-simbólicos que expresan, por así decirlo, lo no manifestable bajo un aspecto lógico-conceptual, y tiene, por lo tanto el cometido teórico de abrir horizontes discursivos al dar estructuración hermenéutica a los discursos de los personajes que apelan a lo inconceptualizable de la historia. Asimismo, tiene una función pragmática, es decir, aporta patrones orientativos a las acciones, expectativas e intereses de los personajes figurativizados hermenéuticamente, reanimándoles, inspirándoles un nuevo aire de comprensión. En otras palabras, la figuratividad representa una configuración discursiva de formas de ver el mundo y de actuar en la historia, como también orienta una experiencia al poner al descubierto un horizonte de sentido históricamente cambiante dentro del cual los conceptos experimentan sus modificaciones a partir de su disposición extratemporal de representación.

Llegamos así al núcleo de nuestra propuesta hermenéutica: evaluar la viabilidad para una aplicación hermenéutica de la fi-

guratividad en los personajes recolectados en el pensamiento nietzscheano operando de manera inter-implicadora su crítica volcánica a la cultura occidental. La figuratividad revela la apropiación que hace Nietzsche de las distintas máscaras que su pensamiento va creando, conformando un recorrido interpretativo “mediante muchas máscaras y figuras” (Fink, 1996, p. 13), pues las máscaras interpretan y son interpretadas, las figuras representan y son representadas, ya que posibilita la inter-comprensibilidad narrativa entre los personajes que señala la acomodación, transformación, despliegue y desenvolvimiento de acontecimientos y transiciones intra-narrativas al interior de su pensamiento. Para ello, nos servimos de la acción narrativa de los personajes en tanto presencias significativas con un alcance de sentido que hay que rastrearlo tras la presencia representacional en el proceso visible e intencionable del presente en constante proceso. El sentido rastreado por la figuratividad hace comprensible la variedad de presencias significativas en el acontecimiento de sentido, que para Nietzsche, es el fruto de la radical perspectividad de la interpretación: el sacerdote asceta (crítica lingüístico-valórica sobre la moral como contranaturaleza), el pastor de la metafísica (crítica de las relaciones entre realidad y sentido) y el hombre loco (crítica teológico-conceptual sobre el concepto de Dios desnaturalizado en su relación con el hombre) son la misma figura implicados intra-narrativamente en una intempestiva compatibilidad narrativa y radical conmutabilidad interpretativa. Es posible distinguir la incorporación de la figuratividad en las operaciones realizadas por los personajes en asimilación o provecho efectivo, para lo cual, bastará con indicar la evolución de las posiciones del enunciado de los personajes relacionados con la trama de la crítica nietzscheana, su distribución respectiva u orden narrativo y respecto de las representaciones que estos personajes hacen de ellas, pues la figuratividad rompe los límites de la representación de los personajes, aunque permaneciendo dentro de sus propios límites trazados de manera diferenciada y articulada.

Las figuras de interpretación cambian, permutan, metamorfosean su compatibilidad para mantener una similaridad revelada de su representación crítica. Por ello, las figuras funcionan al interior de la interpretación como metáforas refractarias, es decir, como un espejo para otra. La figuratividad en su similaridad forma un sistema de representación que tiene una doble significación, de una forma interna, implica limitación y definición; de una forma externa, implica interpretación y comprensión, las que narran las representaciones flotantes en el tiempo, apropiándose de aquellas significaciones desatadas en los relatos tradicionales, para dejar ver lo desconocido desde lo conocido: no se engaña por las formas inmediatas de la sensibilidad ni por los discursos que abusan del lenguaje. Para los personajes, la figuratividad será la contraseña para recorrer el camino del sentido y escuchar los rumores orientadores para deambular por la tradición nihilizada.

Los personajes reconocidos por la figuratividad proceden del ideario nietzscheano, y son el sacerdote asceta de la resentida moral con su represión y venganza (*La genealogía de la moral*), el pastor de la metafísica custodio de la voz del rebaño en nosotros (*Así habló Zaratustra*), y el hombre loco poseído por la visión de la lejanía de Dios (*La ciencia jovial*): testigos privilegiados de la fragmentación en la unidad trascendente y preexistente tanto al mundo como al hombre y de la que nada puede ser predicado y a la que no es posible aplicar ninguna categoría del conocimiento. La figura del sacerdote asceta simboliza las intenciones de control de la racionalidad, la manipulación moral del sentido junto con la petrificación histórica de la tradición; el pastor representa la estabilización histórica de lo absoluto, la custodia de la aparente perfección junto con la sordera de los acontecimientos que ocurren entre el rebaño; y el hombre loco encarna el descentramiento cosmovisional, la ruptura histórica y la fisura de sentido. Su locura expresa la clarividencia de una mirada que ve las fisuras de los acontecimientos presentes, y expresa en ello, el trasfondo de la experiencia fragmentada de la autonomía moderna.

Para el sacerdote asceta, con su máscara de camello que soporta el peso de la historia de la valoración y su administración, la modernidad refleja la caída en la potencia de su acción administradora del resentimiento sobre la debilidad psico-moral del sujeto sufriente y, a la vez, es la nueva condición valórica y enmarque cultural que deberá asumir, adecuarse y en el cual reinventar su accionar o perderse (Vergara, 2011b). La ruptura epocal que introduce la modernidad respecto al paradigma de la cristiandad, abre los procesos de individualización y secularización, que de forma demoledora, debilitan la acción asceta en la administración, manipulación y control del sentido. En tanto vigilante del saber como administrador de la moral y narrador de las promesas de la fe, el sacerdote asceta articula la voluntad y su poder en concordancia con las necesidades psico-espirituales de los otros según los grados de carencia de sentido o cercanía horrorosa al vacío, y encuentra que tanto su naturaleza, cuanto máxima expresión y decadencia de su sacro-dominio del sentido, coinciden con el desarrollo histórico de Ilustración, racionalización y tecnologización. En la formulación crítica de Adorno y Horkheimer y su cuestionamiento a una progresista modernidad triunfante (Vergara, 2011a), encontramos los alcances de la actividad ascética, quienes aplican el concepto de comprensión al estudio de esa racionalidad específicamente occidental, caracterizada por una revolución en las mentalidades a partir de aspectos subjetivos que operan en la interacción cultural y social, lo que podríamos llamar una hermenéutica de la racionalización de la cultura moderna. El énfasis de la teoría crítica frankfurtiana gira en torno a la internalización del dominio, la desmitificación ilustrada y la instrumental deshumanización del saber, y versa sobre la relación oculta entre el hombre y la naturaleza, relación considerada prevaleciente a través de la mayor parte de la historia occidental ahora traicionada. Esta relación de dominio se convierte aún más virulenta y peligrosa, contundente y extrema entre el capitalismo, el liberalismo económico junto con la tecnologización global del

saber y una naturaleza que cobra venganza por la explotación de que el hombre la ha hecho objeto durante generaciones. Por su parte, el pastor de la metafísica sugiere las ideas de origen e historia, vinculándose con la noción de genealogía trabajada aquí. Sugiere la segunda experiencia de transfiguración. Reposando el pastor luego de haber arriado su rebaño y creyendo que su misión de resguardo cuenta con el consentimiento divino, se ve enfrentado a los cambios en la naturaleza y al implacable destino histórico de la exigencia de superación humana, que depende de la única decisión: destruir lo que implica la serpiente negra que se le ha introducido en la boca o terminará por matarle, si es que no hace algo para salvarse a sí mismo desde su libertad. La serpiente negra no solo representa la tentación, sino que además representa la necesidad de ser el que se es: un transfigurado que deja la piel del ascetismo para advertir el visionario enigma de lo que vendrá. El pastor es el león que dice no a la contaminación metafísica y opta por la libertad demoledora del destino que le depara la experiencia de la transfiguración para dejar la piel del ascetismo radical y advertir el enigma visionario de la transformación histórica ante la “muerte de Dios” y el nihilismo (Campioni, 2011, pp. 102-193). El pastor es la encarnación de los discursos revisionistas de una modernidad inconclusa y siempre diferida en la promesa, nos referimos a Habermas y la narrativa histórica de la modernidad (Vergara, 2011c). La modernidad es la época del acrecentamiento de la diferencia entre pasado y futuro: el tiempo en que se vive se experimentará como ruptura, como transición, fractura de límites a través de la cual una y otra vez aparece algo nuevo e inesperado. La modernidad forma un proceso histórico-comprensor del tiempo que hace época, cuyo centro de movimiento responde a un mito revolucionario que nombra y narra un suceso inicial que abre un nuevo horizonte de expectativas, con el que se reconoce retrospectivamente el momento en que se comprueba aquello que tuvo que suceder para dar curso a la historia una nueva dirección, ahora irreversible, desde un punto-

de-no-retorno y de no-inflexión. La concepción revisionista de la condición del saber y de los elementos constituyentes de la cultura moderna ilustrada, se funda en la noción de proyecto y en su afán reconstructor del pensamiento neomoderno ilustrado de Habermas –heredero del giro lingüístico y del entendimiento intersubjetivo de sello neo-kantiano, de las ciencias del espíritu y weberiano– con su consenso apologético e institucionalizador por medio del diálogo de argumentaciones de la modernidad y el idealismo subjetivo, entendiendo por sujeto individual desde una valoración sustantiva en su organización, libertad, capacidad racional y consenso crítico para participar en la creación social de sentido y de su “mundo de la vida” y así escapar de la “jaula de hierro” o del “férreo estuche” que el sistema económico capitalista le ha apresado. Finalmente, el frenesí ha revelado una nueva etapa en la transformación de la modernidad: la exigencia histórica de estar a la altura de los acontecimientos de autonomía y secularización, los que han derivado en una fragmentación en lugar de una co-implicación de perspectivas. El hombre loco lleva el duelo de las grandes verdades y escucha los himnos de avance de los relatos reinterpretadores y relegitimadores de la época tecno-científica y onto-tecnologizada, que dejan atrás las antiguas fábulas sobre un Dios que funda y guía la existencia y la historia, determina la labor teórica y regula la práctica moral y política, custodia los discursos culturales y sociales. El pastor transfigurado ahora preso del frenesí, busca a Dios con lámpara encendida a medio día en el último lugar posible: el mercado donde se reúnen aquellos que ya no creen en Dios, sentencia el acontecimiento que dibuja indefinidamente la gran nervatura esquelética (Foucault) de la experiencia contemporánea de un mundo que se ha desembarazado de Dios a partir del corrosivo olvido de su autoridad histórica, simbólica y cultural, como también de la orientación vital y salvación espiritual que promete. Se entrega al destino de un mundo en el cual la estructura metafísica, tanto con su ámbito espacio-temporal más allá de lo terrenal como

el *tópos* de la verdad de los sentidos, ha perdido fuerza activa, afectiva y efectiva. El sacerdote-pastor-hombre loco se entrega al delirio de la desaparición del sentido unitario de la historia. Para Nietzsche el hombre loco es un héroe-artista, un sensible poeta o aquel hombre intuitivo y febril buscador del perspectivista conocimiento que merece alcanzar la sabiduría artísticamente creadora y percibir el flujo continuo de claridad, animación y liberación con que comprender la vida; es el niño del nuevo comienzo y de la reconfiguración cultural, expresada en las narrativas postmodernizadoras de Lyotard, para quien la postmodernidad expresa una conciencia de agotamiento de la razón, tanto por su incapacidad de abrir nuevas vías de progreso humano como por su debilidad teórica para vislumbrar lo que viene, a pesar de suponer una suerte de superación de la modernidad ilustrada que tan solo ha dado paso a un proceso lento de desnutrición de la misma, debido a la querrela en torno a su clausura, a las modulaciones y artilugios de autoconservación y a las advertencias de finalización, superación y reemplazo. Y esta conciencia se convierte en un discurso de varias lecturas, pero que, sin embargo, no consigue un consenso unitario para dibujar el nuevo mapa cultural del mundo moderno.

Hemos presentado aquí el núcleo de nuestra propuesta: evaluar la posibilidad de insertar un carácter figurativo en la hermenéutica y valorar su relación con la crítica volcánica de Nietzsche al saber, al deber y al creer modernos, a través de la operación inter-implicativa y de conmutabilidad narrativa entre los personajes arquetípicos nietzscheanos con la derivas de la modernidad, señalando tanto una nueva acomodación de acontecimientos culturales modernos como también un original desenvolvimiento intra-narrativo al interior de su pensamiento.

Podemos ver a este proceso transformativo como aquella visión desde la multiplicación de perspectivas y a la figuratividad como la guía necesaria en esta pluralidad interpretativa como red de comprensión del sentido y, a partir de ello, entendemos la

expresión de los polos de sentido-interpretado y de interpretación-para-un-sentido que orienta las conjugaciones representativas del pensamiento nietzscheano. La acción de la hermenéutica figurativa, no es otra que abrir la trastienda de la representación y descubrir una trama que tiene un fundamento metafórico, arquetípico, instituyente de la crítica y organizadora de la experiencia de sentido, pues trabaja intuitivamente a partir de la clave de apertura al sentido de la comprensión y articulación de interpretaciones: la figuratividad se ubica igual que el lenguaje “a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos [como] una revelación escondida y una revelación que poco a poco [...] restituye una claridad ascendente” (Foucault, 2009, p. 43). La hermenéutica figurativa persigue una aperturidad para la comprensión de las diversas interpretaciones y

se ocupa de aquello que no solo debe tener o no tener un sentido determinado, que pueda mantenerse a través de todas las épocas, sino de lo que, justamente por su polisemia, asume en su significación sus variadas interpretaciones [con] la capacidad de enriquecerse mediante una interpretación continuamente nueva, [...] nuevas formas de lectura, en ser soporte de nuevas interpretaciones. Únicamente con el tiempo y en amplios horizontes [narrativos] se realiza lo que no puede estar ni ser poseído simultáneamente, de una vez para siempre, en un estado de univocidad (Blumenberg, 2000, p. 23).

CONCLUSIÓN

Lo que se ha intentado conceptualizar con nuestra propuesta hermenéutica, es un modelo figurativo que en su aplicación despliega nuevos espacios de reinterpretación que refloten las relaciones ocultas al interior de la representación nietzscheana como hallazgos interpretativos, para lo cual hemos apuntado líneas de sucesión, vínculos de familiaridad narrativa como esla-

bones de una cadena de discursos, que alineados en perspectiva, describan la metamorfosis de su crítica y el alcance de su afán. Hemos logrado como resultado la obtención inconsciente de una hermenéutica entendida según un modelo conjugador e inter-implicador bajo consideraciones figurativas que hablan de aquello oculto de la representación, bajo aquello que no reparamos cuando representamos y que no obstante forma la trama y urdimbre de un proceso agazapado detrás de discretos actos que parecen mostrar una interpretación, pero que lo hacen de forma parcial, fragmentaria. Se presenta ante esto, entonces, una exigencia de una hermenéutica que emplace su camino frente a la pluralidad de perspectivas situada en una inter-implicación figurativa: adjetivación que favorezca nuevos recortes de una relectura de los legados de nuestra laboriosa disciplina ante las exigencias de comprensión de nuestra época.

REFERENCIAS

- Barrios, M. (1990). *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Del Serbal.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. En J. Pérez (Trad.). Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. P. Madrigal (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor.
- Campioni, G. (2011). *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*. S. Sánchez (Trad.). Madrid: Avarigani.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. M. S. Delpy & H. Baccacece (Trad.). Buenos Aires: Amorrortú.
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. I. Herrera & A. del Río (Trad.). Madrid: Arena.
- Deleuze, G. (1994). *Nietzsche y la filosofía*. C. Artal (Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. M. Morey (Trad.). Barcelona: Paidós.
- De Man, P. (1990). *Alegorías de la lectura*. En E. Linch (Trad.). Barcelona: Lumen.

- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. P. Peñalver (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Fink, E. (1996). *La filosofía de Nietzsche*. A. Sánchez (Trad.). Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2009). *Las palabras y las cosas*. E.C. Frost (Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. J. Vázquez (Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2005). *La verdad y las formas jurídicas*. E. Lynch (Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. M. Jiménez (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Hopenhayn, M. (1998). *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo*. Barcelona: Anthropos.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche*. J.A. Sánchez (Trad.). Madrid: Herder.
- Nietzsche, F. (2002). *El nihilismo: escritos póstumos*. G. Mayos (Trad.). Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial. (La gaya scienza)*. G. Cano (Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano demasiado humano*, vol. I. A. Brotóns (Trad.). Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1994). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez (Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *Así habló Zaratustra*. L.E de Santiago (Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1993). *Más allá del bien y del mal*. A. Sánchez (Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1992). *Fragmentos póstumos 1881-1888*. G. Menéndez (Trad.). Santafé de Bogotá: Norma.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. L. Ml. Valdés (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Ortiz-Osés, A. (1975). *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca: Sígueme.
- Peñalver, M. (2005). *Las perplejidades de la comprensión*. Madrid: Síntesis.

- Vattimo, G. (1987). *Introducción a Nietzsche*. J. Binaghi (Trad.). Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2000). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. C. Revilla (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Vergara, F. (2011a). La modernidad revelada o la crítica ante la irrenunciabilidad al progreso en Adorno y Horkheimer. *Opción: Revista de Antropología, Ciencias de la Comunicación y de la Información, Filosofía, Lingüística y Semiótica, Problemas del Desarrollo, la Ciencia y la Tecnología*, 65, 93-115.
- Vergara, F. (2011b). El sacerdote asceta y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral. *Revista Estudios de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia*, 43,129-148.
- Vergara, F. (2011c, enero-marzo). Weber y Habermas o los umbrales de la modernidad progresista: constitución, interpretación y comprensión. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 52, 81-104.
- Vergara, F. (2009a). Patxi Lanceros y el cansancio de una modernidad onto-tecnologizada, *Revista Eidos*, 10, 234-257.
- Vergara, F. (2009b). Claves de una hermenéutica histórico-figurativa de modernidad, Memoria, libertad, destino. Estudios de fenomenología y hermenéutica II 2009, compilado por Viola Juan Pablo y Klocker, Dante, Santa Fe-Argentina: Universidad Católica de Santa Fe-Paraná y Universidad Nacional del Litoral, pp. 131-135.
- Vergara, F. (2008a). La apropiación de(l) sentido: las experiencias hermenéuticas de diálogo y comprensión a partir de Gadamer. *Revista Alpha*, 26, 153-166.
- Vergara, F. (2008b). Gadamer y la “comprensión efectual”: diálogo y tradición en el horizonte de la *koiné* contemporánea. *Revista Universum*, 23, 184-200.